

STATĚ

POJETÍ SUVERENITY LIDU V ANTICKÉ FILOSOFII A PRÁVNÍM MYŠLENÍ¹

Tomáš Havel²

Traktujeme-li problematiku suverenity lidu, resp. problematiku principu nebo ideje suverenity lidu, můžeme spolu se *Samuelem Finerem*, britským klasikem dějin politického myšlení, v komparativní perspektivě uvést, že lid ve svých rukou drží ustavující moc, přičemž z moci ustavující vycházejí pravidla, podle nichž lidé žijí. Jinak řečeno, společenský řád je svázán s lidem a nepochází od králů nebo od bohů. Suverenita lidu předpokládá, slovy *Henryho Maina*, vládu lidu.³

K problematice suverenity lidu se však váže několik otázek, resp. problematických bodů. První z nich představují samotné pojmy suverenity a lid, přičemž oba tyto pojmy se v historickém vývoji měnily. Přesněji řečeno se měnil obsah uvedených pojmů, což v souvislosti s prudkými společenskými změnami v různých historických etapách nelze považovat za překvapivou tezi. Další téma k zamyšlení představuje otázka, zda je každá vláda, jež se zaštiťuje legitimitou pocházející od lidu, vyjádřením suverenity lidu, a zároveň, zda je každá vláda, na níž se lid více či méně podílí, vládou lidovou. Konečně se nabízí úvaha nad chápáním legitimacy a legitimizačního řetězce v moderních společnostech, liberálních demokraciích, ústavních státech, jejichž právní a politické systémy chápou lid jako suveréna a zároveň jako zdroj veškeré veřejné moci.

Následující studie je věnována odrazu suverenity lidu, jakož i samotnému pojmu lid, v antické filosofii a právním myšlení, a to z hlediska výkladu dějin řeckého politického myšlení a úvah nad suverenitou lidu v teorii i praxi fungování římských institucí. Text je členěn do tří částí, přičemž ta první je především vztažena k dílu dvou nejznámějších řeckých filosofů, tedy *Platóna* a *Aristotela*. Druhá část stručně charakterizuje institucionální, politický a právní vývoj antického Říma v různých historických etapách, včetně přesahů k chápání pojetí lidu v římském republikánském právním a politickém systému. Konečně pak třetí, závěrečná, část je jistým shrnutím artikulovaných myšlenek rozšířených o úvahy směřující k filosofii středověké a renesanční. Z metodologického hlediska se nejedná o klasickou historickou studii, ale spíše o kontextové otevření tematizace vytčené v názvu samotného textu.

1. Řecko

Vývoj řecké filosofie se tradičně dělí na tři období: období předsókratovské, období sókratovské (vrcholné) a období posókratovské. To první je příznačně spíše než hledáním vhodného způsobu vlády a jeho legitimacy, hledáním původu vesmíru v pralátce nebo číslech.⁴ Někteří autoři známí v českém prostředí svým zájmem o dějiny politického myšlení, resp. politické filosofie, soudí, že směřování pozornosti na člověka, jakožto subjekt široce

chápaných společenských vztahů, vychází z filosofického učení sofistů, učitelů moudrosti známých skepticismem, noetickým relativismem a antropocentrismem.⁵ Hans J. Störig shrnuje význam sofistiky pro filosofické myšlení následovně: „*Hlavní význam sofistiky pro dějiny filosofie netkví v jejích jednotlivých poučkách, nýbrž ve třech následujících výkonech. Sofisté poprvé v řecké filosofii odvrátili pohled od přírody a v plném rozsahu jej zaměřili na člověka. Za druhé učinili poprvé předmětem myšlení samo myšlení a začali s kritikou jeho podmínek, možností a hranic. A konečně podrobili také etická měřítká výlučně rozumovému zkoumání a otevřeli tím možnost zabývat se etikou vědecky a důsledněji ji začlenit do filosofického systému.*“⁶ S ohledem na uvedené lze označit řeckou sofistickou filosofii za do jisté míry průlomovou, jakkoliv v případě sofistů nešlo o ucelenou školu myšlení, ale spíše o názory významných jednotlivců, potulných učitelů „moudrosti“, tedy především rétoriky.

Významný politický filosof 20. století Leo Strauss spatřuje počátky politické filosofie v učení Sókrata, a to v položení klíčových otázek „*co je politické*“, resp. „*co je polis*“.⁷ Jde o zvláštní noetický přístup, který napříště založil možnost klást dnes už zřejmě klasické otázky typu: kdo vládne, v čí prospěch tak činí a zejména ve vazbě na suverenitu lidu jaký je vztah mezi vládnoucími a ovládanými. Uvažujeme-li v naznačených intencích zkušenosti života antické společnosti, je vhodné akcentovat výše uvedený pojem řecké *polis*, kterou z dnešního pohledu považujeme za základ politického myšlení vycházející z pojetí občana.

Obec (*polis*) je pospolitostí občanů, jakožto privilegované skupiny osob. Politická práva cizinců, přechodně či trvale v *polis* žijících, v antických městských státech neexistovala. Naopak v soukromoprávní (obchodní) sféře cizinci často vystupovali jako plnoprávné subjekty. Krom toho početnou skupinu obyvatel řeckých *poleis* tvořili otroci, kteří byli ve starověku objekty práva, tedy v právním smyslu pouze věcmi. Pouze a výlučně občan mohl vlastnit budovy a půdu na území *polis*, měl politická práva a právo na ochranu života a majetku. Povinností občana pak bylo bojovat ve vojsku a přispívat ekonomicky k fungování státu. Ostatně tyto kontury fungování athénské demokracie naznačil již v 5. století př. Kr. Perikles ve své slavné řeči nad padlými: „*My totiž máme státní zřízení, které nepotřebuje nic závidět zákonům sousedů, spíše jsme sami příkladem jiným, než abychom druhé napodobovali. Říká se mu demokracie, vládá lidu, protože se opírá o většinu, ne jen o několik málo jednotlivců; podle zákonů mají všichni stejná práva, když jde o soukromé zájmy, pokud však jde o společenský zájem, má při vybírání pro veřejné úřady každý přednost podle toho, v čem vyniká; podle schopností, ne podle příslušnosti ke skupině.*“⁸

Občanský princip byl pevným bodem helénské společnosti, idea suverenity lidu, jakožto zdroje veřejné moci, resp. jakožto zdroje společenského směřování, byla přirozeně předcházena ideou bytí, „*jednotného, substanciálního, božského, které však nebylo panteisticky beztvaré, nýbrž bylo dáno ve smysluplných, plastických formách, a v jejich duchu se také mělo utvářet*“, jak píše Georg Simmel.⁹ Přes uvedené předpoklady se politický systém Athén, centra nejen filosofického myšlení, dostal do krize spojené s geopolitickou situací, válečnými konflikty zejména se Spartou a tendencemi k přesunu těžiště vlády ve prospěch systému, který bychom dnes označili jako systém založený na více centralistickém a autoritativním řízení.

Otázka „vyvedení“ athénské *polis* z krize se stala jednou z podstatných úvah dalšího z klasiků řecké filosofie Platóna, který spojil ve svém filosofickém myšlení principy politiky s principy tehdejší dějinné filosofie. Krize helénské politiky byla pro Platóna zřejmě

v mnohém inspirativní, protože právě v okamžicích politické nestability dochází k rozpadu stávajícího řádu a základní problémy politické i společenské existence se stávají dobře patrnými.

Zřejmě nejznámějším *Platónovým* spisem je *Ústava*, psaná formou dialogu a představující koncepci ideálního státu, který měl být lékem na neduhy *polis*. Celý dialog je ovládnán ideou spravedlnosti, kterou lze podle *Platóna* uskutečnit pouze v ideálním státě. Pouze a jedině ideální stát v *Platónově* pojetí je zárukou spravedlnosti, stát nemůže existovat bez spravedlnosti a naopak. Spravedlnost je založena na pojetí analogie stavů duše a stavů obce. Harmonii duše i harmonii obce zajišťuje rozumnost. Obec, má-li být rozumně uspořádána, musí být založena na výchově. „*Obdobné úvahy vedly Platóna k tomu, aby hledal původ neřesti v nevědomosti a dělal z poznání výsadu člověka obdařeného zvláště dobrými přirozenými vlastnostmi.*“¹⁰ Musíme si však položit otázku, jak takovou vládu rozumu v obci zajistit. Je na takovou vládu nahlíženo všemi občany stejně? Odkud se odvozuje její legitimita?

Podle *Platóna* byla původní, přirozená obec nahrazena a vystřídána úpadkovou obcí a nic tedy nebrání tomu, aby byla nastolena ideální obec, v níž bude naprosto zřejmé, co je spravedlivé a co je nespravedlivé. *Ústava* je literárním vyjádřením spravedlnosti ideálního státu, avšak podle *Platóna* jsou spravedlnosti z lidí schopni jen nemnozí. Z tohoto důvodu jsou obyvatelé ideálního státu rozděleni do tří skupin. Filozofové mají za úkol spravovat stát, jen oni jsou schopni řídit se rozumem, díky němuž a patřičné výchově jsou způsobilí vládnout. Úkolem strážců je obrana státu před nepřáteli. Konečně řemeslníci, zemědělci a obchodníci zajišťují výživu všech obyvatel státu. Příslušnost k té či oné třídě neurčuje původ, ale přirozené nadání každého jednotlivce, tedy jeho schopnosti. Plození potomků je vedeno určitými pravidly, přičemž příslušníci vyšší třídy, tj. filozofové, neznají své rodiče. Příslušníci nižších tříd své rodiče sice znají, ale to jim nebrání v „převedení“ do třídy vyšší.¹¹

Panuje obecná teze, kterou jsem ostatně uvedl opakovaně, že *Ústava* představuje hledání ideálního státu, tedy jeho uspořádání, a to i ve vazbě ke vztahu mezi vládnoucími a ovládanými, přičemž ono pomyslné „hledání“ je rozděleno na část negativně kritickou a na část pozitivně konstruktivní. Spravedlivá vláda je vládou těch, kteří jsou k tomu vybráni. *Hans J. Störig* k tomu uvádí: „*Polis, centrální pojem v Platónově myšlení o státě, je ostatně kořenem našeho slova politika. Správné jednání, zdatnost (ctnost), mravnost, spravedlnost a vše, co Platón nejprve ukazuje u jednotlivce, se ve zvětšeném měřítku vrací ve státě a teprve v něm to může být správně pochopeno a jen v něm to může dojít naplnění. Nejvyšší myslitelná forma mravního života je mravní život společenství v dobrém státě.*“¹² Ostatně lze učinit vcelku jednoznačný závěr, že *Ústava* je dílem dialektickým, majícím k empirii poměrně daleko, snad jen s drobným pokusem aplikovat *Platónovy* myšlenky na dvoře *Dionýsia II.* při myslitelově cestě do *Syrakús*.¹³

Výše uvedené argumenty ve prospěch chápání *Platónovy Ústavy* jakožto hledání ideálního státu částečně popírá *Leo Strauss*, a to zejména s odkazem na úvahy *Ciceronovy*, obsažené v klasickém spise *De republica*.¹⁴ Podle *Strausse* musíme *Ústavu* chápat spíše jako definici toho, co je spravedlivé a zároveň přirozené, co je *přirozenost politických záležitostí – přirozenost obce*.¹⁵ Lze tak uzavřít, že se musíme přiklonit k interpretaci, kdy *Ústava* je literárním vyjádřením spravedlnosti ideálního státu, neboť pokud je stát spravedlivý, stejně jako lidská duše, jde ve své podstatě o stát ideální.

Platónovo dílo je rozsáhlé a učení filosofové se přou nebo toliko artikulují své preference, které jeho části jsou klíčové. Z hlediska vývoje politického myšlení se nejčastěji hovoří nebo píše, krom *Ústavy*, o *Zákonech*. Když psal *Platón Zákony*, své poslední velké dílo, které kompletně nedokončil, nezapomínal sice na ideální zřízení, ale uznával za potřebné naplnit jeho duchem formy, kterým jsou dosavadní státy zvyklé. Místo dokonalého vládce navrhl dokonalé zákony. Byly to neblahé zážitky, které způsobily, že proti představě ideálního vládce postavil *Platón* obraz vládce, který má všechny lidské neduhy a slabosti. Jako byl ideální vládce – filosof – spojením moudrosti a moci, je reálný panovník nebezpečným spojením nemoudrosti a moci.

Platón sám zpochybnil myšlenku osobní filosofické vlády. Podle *Zákonů* už není nejvyšší ctností spravedlnost, ale svoboda, rozum a přátelství občanů. *Zákony* jsou dílem rozumu a občané je mají přijmout dobrovolně – ne zásahem státu. Do kontradikce proti filosofickému vědění (vládě „spravedlivých a moudrých“ filosofů) je postavena moc zákona. Zákon je neosobní, nemá emoce a vlastní subjektivní zájmy. Oproti tomu i moudrá osobní vláda má určité nedostatky: lidská slabost a sklon k nespravedlnosti jsou v povaze lidské duše.

Slovy *Platóna*: „*Je lidem nutno dávat si zákony a žít podle zákonů, sice by se ničím nelišili od nejdivočejších zvířat. Příčina toho je to, že přirozenost žádného člověka není sama o sobě schopna poznati, co prospívá lidem k občanskému soužití, a kdyby to poznala, aby vždy mohla a chtěla konat, co je nejlepší. Především je zajisté těžké poznat, že politické umění, a to opravdové, se musí starat nikoli o soukromý, nýbrž o společný zájem – neboť společný zájem obce svazuje, soukromý však je roztrhává – a že prospívá společnému i soukromému zájmu, oběma, jestliže se dobře daří spíše společnému než soukromému; zadruhé pak, i jestliže někdo v odborné nauce dostatečně pojme poznatek, že se to přirozeně tak má, ale potom se zmocní neodpovědné a neomezené vlády nad obcí, nikdy by nemohl setrvat v tomto názoru a po celý život pěstovat společný zájem jako vůdčího činitele v obci a zájem soukromý jako podružný vedle společného, nýbrž lidská přirozenost ho bude stále pudit k prospěchářství a sobectví, nerozumně se vyhýbajíc strážni a honíc se za slastí, a oba tyto zřetele si nastaví jako clonu před to, co je spravedlivější a lepší, a způsobujíc v sobě tmou, nakonec naplní sebe i celou obec všelikými zly.*“¹⁶

Jak vidno, jedná se o poměrně velký myšlenkový posun, kdy *Platón* začal pochybovat o možnostech svých předchozích konceptů. Služba zákonům je základem pravé vlády. Ti, kteří vládou, mají být „sluhy zákonů“. Člověk nemá mít moc nad zákonem, neboť zákony podřízené člověku jsou zákony nepravými, nemají legitimitu. Výklady *Platónova* pojetí zákona charakterizují rozdílnost *Ústavy* a *Zákonů* jako rozdílnost dvou typů obcí (států): *Ústava* – vláda spravedlnosti, *Zákony* – vláda zákonů (právní stát). Vzhledem k uvedenému nelze *Platónovi* rozhodně upřít snahu o uchopení mocenských a politických vztahů v antické *polis*.

Patrně nejznámějším *Platónovým* žákem, který zřejmě v mnoha ohledech překonal svého učitele, je další formativní antický filosof *Aristoteles*, jehož otec i děd byli lékaři a odtud jistě pochází zájem o přírodní vědy, který se promítl do jeho politického myšlení. Právě exaktnost v myšlení a příklon k empirii ho nejvíce odlišují od *Platóna*. Uvedený přístup se projevil v pravděpodobně nejčtenějším *Aristotelově* spisu, rozsáhlé *Politice*, zkoumající jednotlivé formy vlády. Mezi formami vlády, které autor sám empiricky zkoumal na četných příkladech, by měly dominovat ty, které usilují o obecné dobro.

Jako kritérium členění jsou stanoveny dvě základní otázky: „*kdo vládne*“ a „*v čí prospěch vládne*“. Může vládnout jedinec, skupina nebo mnozí. Ve všech těchto případech lze vládnout dvojím způsobem: ve prospěch sobeckých zájmů nebo ve prospěch celé obce. Z toho vyvozujeme šest základních forem vlády: tyranii, oligarchii, demokracii, monarchii, aristokracii a *políteiu*. Za negativní považuje *Aristoteles* tyranii, oligarchii a demokracii. Demokracii vykládá jako vládu mnohých ve prospěch jejich sobeckých zájmů. Oproti tomu monarchie, aristokracie a *políteia* jsou ve prospěch celé obce. *Políteia* je v jeho chápání spíše tím, co si dnes alespoň přibližně představujeme pod pojmem demokracie, tedy účast všech ve prospěch fungování státu.

Výsledek *Aristotelova* bádání je však pohříchu stejný jako výsledek *Platónův*: je jím pokus o hledání a artikulaci ideálního státu, jakkoliv platí, slovy *Alexandry Krskové*: „*Svou představou o dobrém státě Aristoteles upřel platnost mnoha principům, na kterých budoval ideální stát Platón. Odmítal i Platónovu negaci soukromého vlastnictví, panetatismu a vojenské principy organizace společnosti. Podle Aristotela – připomeňme znovu – je dobrý stát řízen ve společném zájmu, nikoli ku prospěchu jednotlivců nebo skupin. V Aristotelově státě je všečen veřejný život podřízen právu.*“¹⁷ Přesto *Aristoteles* souhlasí s jednou z *Platónových* výchozích tezí, obsaženou v *Zákonech*, že dvě základní zřízení jsou demokracie a monarchie, přičemž od nich odvozujeme všechna ostatní.

Pro historizující filosofické úvahy vztahující se k suverenitě lidu, resp. obecně k pojmu lidu, jsou podstatné *Aristotelovy* myšlenky týkající se právě problematiky demokracie. Je demokracie, resp. *políteia*, skutečně vládou všech, nebo jen vládou některých? Vždyť tam, kde není možné uplatnit princip jednomyslnosti, rozhoduje většina a protože je v obci zpravidla většina lidí chudých, představuje demokracie *de facto* vládu chudých. Dalším problematickým bodem je z *Aristotelova* pohledu otázka vzdělanosti, neboť chudí musí hledat obživu, nemají čas na vzdělání a demokracie se tak může stát vládou nevzdělaných.

Za příkladně ilustrující považují následující výňatek z *Aristotelovy* *Politiky*: „*Zdá se však věcí nemožnou, aby zákonitý řád měla obec, která není spravována muži nejlepšími, nýbrž špatnými, podobně pak také, aby nejlepšími byla spravována ta obec, která nemá zákonitého řádu. Zákonitý řád nezáleží v tom, že jsou dány dobré zákony, jichž se neposlouchá. Proto zákonitým řádem jest rozuměti jednak to, že se daných zákonů poslouchá, a jednak to, že zákony, pod nimiž se žije, jsou dány dobře – jest totiž možno poslouchati také zákonů, které jsou dány špatně. Tu však jsou dvě možnosti: buď jsou pro občany co možno nejlepší, anebo nejlepší prostě. Podstata aristokracie se zdá býti především v tom, že podmínkou k dosažení úřadů jest ctnost; oligarchie bohatství a demokracie svoboda – skutečnost, že při usneseních rozhoduje většina hlasů, vyskytuje se ve všech. Neboť i v oligarchii i v aristokracii i v demokracii rozhoduje to, na čem se usnesla většina účastníků správy obce. Ve většině obcí se tedy skrývá druh *políteie*; neboť mají zření jen ke spojení zámožných a chudobných, bohatství a svobody; vždyť skoro všude, jak se zdá, zámožní se pokládají za muže opravdu ctnostné. Ježto však jsou tři vlastnosti, jež vedou spor o rovnost ve správě obce, svoboda, bohatství a ctnost – neboť čtvrtá, která se nazývá urozenost, pojí se k těmto dvěma: urozenost totiž jest starobylé bohatství a ctnost, jest zřejmé, že směr těch dvou, zámožných a chudobných, je třeba zváti *políteií*, směr pak všech tří především aristokracií – vyjímajíc aristokracii pravou a první.*“¹⁸

Vzhledem k výše uvedenému je možné dovodit, že pro řádné fungování obce je nezbytné vytvoření zákonitého řádu, tedy takového, který je založen na „dobrých“ zákonech a záro-

veň na jejich dodržování. V tomto ohledu lze *Aristotela* nepochybně považovat za přímého předchůdce právně-sociologického myšlení. Zároveň je při interpretaci uvedeného textu potřebné vrátit se k otázce lidu, a to skrze snahu o uchopení pojmu *politeia* ve zmíněné koexistenci párových dvojic pojmů vláda chudých/bohatých, resp. nevzdělaných/vzdělaných, tedy současnou terminologií binárních kódů *Niklase Luhmanna*.

Osobně se domnívám, že *Aristoteles* pod pojmem *demos* spatřuje chudý lid. *Leo Strauss* jde ještě dál a ve vztahu k *Aristotelovi* užívá pojmu „prostý lid“, jako kdyby lid byl z dnešního pohledu dvojí, ten, který disponuje legitimitou zasahovat do věcí veřejných, a ten, který naopak patřičnou legitimitou nedisponuje. Ideální zřízení je pak podle *Aristotela* zřízením zcela bez přítomnosti lidu; „*jelikož není bez rizika vylučovat demos, pokud někde existuje, z podílu z moci, navrhoval Aristoteles jako své nejlepší zřízení obec, která žádný demos nemá, sestávajíc pouze z šlechtých mužů na straně jedné a metoiků a otroků na straně druhé.*“¹⁹ Model bez „prostého lidu“ je však těžko představitelný, a i proto *Aristoteles* předpokládal, že vhodná je taková forma vlády, kdy se obecný lid na vládě do určité míry podílí, ale nerozhoduje.

Přestože v úvahách obsažených zejména ve třetí knize *Politiky Aristoteles* podává kontury demokracie a její obhajobu, směřuje v zásadě jeho výklad k „nejvhodnější“ formě vlády v podobě absolutní monarchie, neboť i ta nejlepší forma demokracie má slabinu, vytčenou již výše, v podobě účasti lidu, který je nepřátelský k filosofii. Vždyť právě filosofie je láskou k moudrosti a prostý lid má k moudrosti daleko: „*Ježto podle našeho mínění jsou správné tři ústavy a z nich nutně nejlepší jest ta, která jest spravována muži nejlepšími, a to jest v takové, v níž buď některý jednotlivec ze všech nebo celý rod anebo množství vyniká ctností, že jedni v zájmu nejlepšího života dovedou poslouchati, druhí vládnouti, a v prvních úvahách bylo ukázáno, že ctnost muže i občana v nejlepší obci jest táž, jest zřejmo, že týmž způsobem a týmiž prostředky, kterými se muž stává rádným, jest možno asi zříditi také obec s vládou aristokratickou nebo královskou, takže výchova a zvyky, které utvářejí ctnostného muže, jsou téměř tytéž jako ty, které utvářejí politika a krále.*“²⁰

V této souvislosti přináší *Leo Strauss* další, možná trochu provokativní, názor, že rozdíl mezi antickým a novodobým pojetím demokracie lze spatřovat v pojetí a roli filosofie. Zatímco podle *Aristotela* je připravenost naslouchat filosofii výsadou nemnohých, ve světle chápání společnosti jako pokud možno dokonale rozumného tělesa je současná (moderní) společnost založená na souladu filosofie a lidu, kdy obecně věda přináší člověku nové výzvy, objevy a vynálezy, přičemž tato racionalizace a modernizace je prospěšná.²¹ Jinak řečeno pro společnost je filosofie klíčová v tom nejširším slova smyslu, nicméně zatímco v antice, resp. u *Aristotela*, je přístup k filosofickému vědění chápán elitářsky, v současnosti tomu tak není.

Závěrem k *Aristotelovi* a vztahu vládnoucích a ovládaných ještě jedna teze, spojená s proslulým výrokem, že člověk je *zoon politikon*, tvor společenský, a kdo žije mimo společnost je bůh, nebo zvíře. Jde totiž o tematizaci úlohy státu, potřeby jeho existence a přijatelnosti státu optikou konzervativní či liberální politické teorie. Dnes již naprostý klasik státovědního myšlení *Georg Jellinek* si ve své *Všeobecné státovědě* položil otázku, proč vlastně existuje stát, přičemž vznik státu spojuje s nutností vyplývající z faktorů náboženských, materiálních, právních, morálních a psychologických.²² Možná, že ony důvody mohou být častokrát nejen psychologické, ale také kulturně antropologické. V tomto

ohledu se nabízí odkaz na uvedený *Aristotelův* výrok, spojený případně také s odkazem na konzervativní myšlení *Edmunda Burka*.

Aristoteles přesně píše: „Z toho jest zřejmé, že obec jest útvar přirozený a že člověk jest bytost přirozeně určená pro život v obci, a že ten, kdo od přirozenosti a ne jenom náhodou žije mimo obec, jest bytostí buď špatnou anebo lepší než člověk, jako také muž, o němž *Homéros* s výtkou poznamenal: Bratrstva, práva i krbu se zřídka takový člověk. Neboť takový člověk zároveň jest podle své přirozenosti chtivý války, ježto žije osaměle jako zaběhlý kamínek ve hře.“²³ Uvedený úryvek je podstatný především z hlediska různých teorií společenské smlouvy a z hlediska existence obce jakožto jednoho z prvků lidské přirozenosti. Hned další fragment ukazuje, že *Aristoteles* předpokládal existenci státu (obce) jako přirozeně předcházející existenci jedince, individua: „Jest tedy zjevné, že obec jest jednak útvar přirozený, jednak že jest dříve než jednotlivec; neboť jestliže si jednotlivec sám o sobě nestačí, bude k obci v témž poměru jako ostatní části k celku, ten pak, kdo občanství není schopen anebo pro svou soběstačnost něčeho nepotřebuje, není částí obce a jest buď zvráten, nebo bohem. Ve všech lidech jest od přírody pud k takovému občanství a muž, který je první založil, jest původcem největších dober.“²⁴

Lze uzavřít, že v *Aristotelově* politické filosofii dominuje akcent na hledání ideální vlády ve vztahu k formám vlády známým v antických *polis*, akcent na přirozenost života člověka v obci, pospolitosti a také akcent na určité pojetí lidu, jakožto do jisté míry prosté, nevzdělané části obyvatelstva, zcela vzdálené filosofii. Nerovnost mezi lidmi pak chápe jako přirozenou v oblasti politiky, resp. vládnutí, kdy zjednodušeně řečeno někdo vládne a jiný poslouchá. Tato nerovnost má však původ v přirozené nerovnosti přírody.

V rámci zobecnění shrnuji, že řecké politické myšlení nehledá zdroj moci, legitimacy, popřípadě vládnutí, neodpovídá dostatečně určitě na otázku, proč někdo vládne, a zejména na otázku, jak vládne, zda dobře, resp. prospěšně, nebo špatně, tedy pro společnost neprospěšným způsobem. Nerovnost mezi lidmi je přirozená, jak je patrné na existenci otroctví, „každý“ člověk není subjektem práv a povinností. Demokracie je pak nežádoucí vládou především chudých, *Platón* i *Aristoteles* se v konečném důsledku obrací k monarchistické formě vlády. Lid je lidem chudých, není žádnou legitimizující abstrakcí, obec existuje v zásadě přirozeně, centrálním pojmem je idea bytí v obci založené na občanském principu.

2. Řím

Mezi antickou filosofií řeckou a římskou je nepochybný rozdíl, stejně jako je jednoznačný rozdíl mezi řeckým městským státem *polis* a římským impériem, zejména v jeho podobě po punských válkách. *Ivan Mucha* ve svých skriptech k sociologickým a právně-sociologickým tématům soudí, že řecká *polis* se odlišuje od římské *societas* z hlediska způsobu diferenciacce správy, přičemž politické formování římské společnosti je dáno součinností tří faktorů, tj. státu, moci a práva.²⁵

Podobně jako *Platón* nebo *Aristoteles* i římská jurisprudence pod vlivem stoické filosofie popisovala a traktovala koncept ideálního státu, a to zejména ve smyslu přirozenoprávního přístupu. V antickém Římě existovalo právo národů, vzniklé na základě nutnosti lidského života a společné celému lidstvu, čemuž svědčí fragment z *Institucí*: „Podle přirozeného práva se totiž lidé od počátku narodí jako svobodní.“²⁶ Římský juristé, inspirování

řeckou filosofií, založili svoji metodu zejména na rozlišování pojmů a na jejich přesném definování, což umožnilo právě vytvoření ucelenějších systémů v rámci jednotlivých právních odvětví.

Před vytčením otázky po úloze lidu, resp. po nějaké formě jeho suverenity, v římském právním a politickém systému, považují za účelné alespoň krátce definovat základní vývojové rysy antického Říma v již zmiňované problematice vládnoucích a ovládaných, a to konkrétně ve vývoji od rodové společnosti, přes zlatý věk římské republiky až po císařství, které považuje za zkázu a úpadkovou dobu známý myslitel ducha zákonů a dělby moci *Charles Louis de Montesquieu*.²⁷

První fází vývoje římské společnosti byla v dobách archaických společnost rodová, přičemž historicky datujeme římskou rodovou společnost zhruba od poloviny 8. století do 5. století př. Kr., přestože se o tomto období starověkého Říma dochovalo jen velmi málo pramenů.²⁸ Navzdory tomu je patrné, že šlo o společnost segmentově diferencovanou, založenou na velké úloze náboženství, a to i z širokého hlediska společenského, tj. kulturního, filosofického či právně-politického. *Giambattista Vico* k tomu uvádí: „*Nebyla žádná občanská vláda zákonů, otcové rodin se pro křivdy na nich páchané, dovolávali bohů, volali bohy za svědky svého práva.*“²⁹ Vliv náboženství na římský právní systém není jevem pouze doby královské, tedy rodové společnosti, ale prostupuje celým vývojem římského politického a právního systému.³⁰

Přejdeme-li od rodové společnosti k republikánskému zřízení, tj. do období ohraničeného bájným vyhnáním *Tarquiniovců* někdy koncem 5. století př. Kr. a zrodem principátu v roce 27 př. Kr., můžeme v obecné rovině konstatovat, že republikánský právní systém byl založen na trojjednosti *ius civile*, *ius gentium* a *ius naturale*. *Ius civile* představuje pozitivní občanské právo a je analogií řeckého *dikaion politikón*, oproti tomu *ius gentium* je právem zvyků obchodní praxe a odpovídá řeckému *dikaion ethnikón*. *Ius naturale* vychází ze stoického pojetí přirozenosti. Toto vymezení tří pilířů právního systému odpovídá třem *Aristotelovým* základům etiky, které reprezentují *fysis* (přirozenost), *ethos* (zvyk) a *logos* (smlouva).

Právě římská republika je pro nás zajímavá nejen v oblasti inspirace hmotným i procesním právem, jakkoliv v republikánském právním systému nemůžeme hovořit o jeho důsledném oddělení, ale také charakterem společnosti a vztahy *quasi* ústavního charakteru.³¹ Jedním z příkladů uvedeného může být republikánská koncepce formy vlády, kterou velmi obdivoval už řecký historik *Polybios*. Jeho učení dnes z pochopitelných důvodů zřejmě úplně neobstojí, ale i v současnosti by někdo jen s obtížemi zpochybňoval, že podstatu dělby moci spočívající v její dekoncentraci nezformuloval jako první právě *Polybios*, který pronikl do římské elity díky svým intelektuálním schopnostem a především také proto, že v době jeho života Řím přistupoval k řecké kultuře s velkým respektem.

Polybios se domníval, že funkčnost římského republikánského impéria je garantována smíšenou formou vlády tvořenou dvěma konzuly (monarchistická složka), senátem (aristokratická složka) a lidovým shromážděním (demokratická složka). Slovy *Alexandry Krskové*: „*Nejenže si všiml, že tři hlavní síly udržují celý systém v rovnováze, ale přímo anticipoval znaky budoucí teorie dělby moci: jen co se některá z těchto složek začne rozpínat, žárlí a domáhá se nepřiměřené moci; zde nemůže žádná se složek rozbujet přespříliš, ani být nadměrně namyšlená, jelikož žádná není soběstačná a jelikož snaha každé z nich může být druhými mocemi překažena; dokáže si proto nalézt protilek sama v sobě.*“³²

Ve státoprávním uspořádání republikánského Říma se opravdu spíše než o dělbu moci v dnešním slova smyslu jedná o svého druhu smíšenou formu vlády. *Polybiovy* myšlenky jsou tak nejvíce inspirativní z hlediska snahy o dekoncentraci moci a vyvažování jejich jednotlivých složek. Zároveň je také podnětné nahlížet na smíšenou republikánskou formu vlády optikou *Aristotelových* „dobrých“ vlád, neboť kombinuje všechny z nich.

Smíšená forma vlády a dělba moci jsou z teoretického hlediska jistě pojmy, resp. koncepty, příbuzné, nikoliv však identické. Chápeme-li pro účely zkoumání římské společnosti suverenitu lidu, možná částečně zjednodušeně, jako představu abstraktního lidu, který je výlučným zdrojem veškeré (veřejné) moci ve státě, pak smíšená forma vlády stojí proti ní, neboť kombinuje „lidové“ a „nelidové“, tedy aristokratické, složky vlády. V následujícím textu si však v daném ohledu musíme položit další otázku, jejíž podstatou je úvaha, zda výše uvedená demokratická složka vlády v římské republice vycházela z lidu a kdo jej vlastně v republikánském Římě reprezentoval.

Velký obecný význam pro udržení a fungování celého systému republikánské správy mělo dodržování principu římské *aequitas*. Vysocí římstí úředníci disponující úřední pravomocí, zejména *praetoři*, ve své činnosti dbali právě principu *aequitas*, tedy byli povinni zohledňovat veřejný zájem a společenské okolnosti.³³ Recentní právní věda nezná přesný analogický termín k římské *aequitas*. Nahradit ji pouhým slovem spravedlnost by bylo dosti zjednodušující. Spravedlnost vychází ze systematiky vnitřních subjektivních hodnot, které si každá lidská bytost utváří během socializačních procesů. Co je spravedlivé, nemusí být nutně legální a naopak. Dosažení spravedlnosti spočívá ve směřování k většinově přijímané formě ideálního právního státu, kterou zformuloval např. již antický básník *Vergilius*: „*Buďte našimi hosty a poznejte Saturnův národ, Latíny, ctíte práva, ti bez pout zákona těsných sami se na uzdě drží dle příkladu dávného krále.*“³⁴

Spravedlností jsem se také zabýval výše optikou *Platónovou*, nicméně římskou *aequitas* musíme chápat především jako přihlídnutí ke společenským okolnostem a její existence tak zřejmě představuje trvalost římské republiky. Římské impérium by totiž jistě nebylo schopno překonat nedostatky v právu během svého rozmachu po punských válkách, zejména i s ohledem na charakter *ius civile*, které bylo v zásadě právem nepříliš rozvinutého agrárního státu.

Stejně jako jiné historické státní útvary i římská republika narazila v dějinném vývoji na limity své existence a byla od již zmíněného roku 27 př. Kr. nahrazena císařstvím, byť zpočátku se jednalo o opatrnou demontáž republikánských institucí a snahu zachovat zdání o trvalosti republiky. Oproti republikánské dekoncentraci moci stál jediný suverén, císař: „*Ale také to, co nařídí císař, má sílu zákona, neboť národ skrze královský zákon, který vzešel z moci císaře, jemu a na něho přenesl veškerou moc. Vše, co císař určí dopisem, rozhodne na základě soudního řízení, nebo nařídí vyhláškou, se považuje za zákon.*“³⁵

Změna se však neprojevila jen v samotné formě vlády, ale také např. v soudnictví či obecně ve veřejné správě v širokém slova smyslu, kde soukromé soudce nahradili císařští úředníci. Starší *magistráti* pocházející již z dob republikánských (*praetoři*, *curulští aedilové*) si svou jurisdikci podrželi i v době principátu, nicméně je třeba podotknout, že jejich úloha se postupem času měnila a spíše slábla.³⁶ Vedle císaře jako nového vrchního *magistráta* a původních *magistrátů* republikánských však vznikaly i některé *magistratury* nové. Císař svěřoval jurisdikci svým úředníkům (prefektům), a to v zásadě v oblastech, které patřily do jejich běžné úřední činnosti.³⁷

V době rozvinutého císařství tak podle mého názoru můžeme o římské společnosti hovořit jako o společnosti moderní, tedy o již zmíněné římské *societas*. Uvedený moderní charakter spatřuji zejména ve vysoké organizovanosti, společenské dělbě práce a celkově ve snaze o racionalizaci a modernizaci.³⁸ Sociologické teorie společnosti sice pracují se zárodky modernity až někdy od 17. století,³⁹ s důrazem na sociologickou matici modernity v letech 1890–1920, avšak vyjma industrializace, spojené s metaforou *Raymonda Arona* vztahující se k velkopodniku jakožto zrcadlu moderní společnosti, vykazovala římská společnost většinu znaků modernity spojených s bezvadným fungováním specializovaných byrokratických institucí. Např. v soudnictví se to projevilo nahrazením soukromých rozhodců „profesionálními“ soudci-úředníky.⁴⁰

V oblasti filosofického myšlení hrála v římském vývoji prim škola stoické filosofie, kterou *Hans J. Störig* systematicky definuje následovně: „*Stoikové dělí svůj systém způsobem, který zůstal po dlouhou dobu směřodatný: na logiku, fyziku a etiku. Nejvyšší přitom zaujímá etika. Logika a fyzika tvoří předstupně k ní.*“⁴¹ Zaměříme-li se opět na filosofické úvahy o státě, nemůžeme opominout jednoho z nejvýznamnějších, ještě republikánských, římských filosofů, kterým je *Marcus Tullius Cicero*, vůbec první římský myslitel, který uvažoval o státě v abstraktních formách a navázal tak na *Platóna*, *Aristotela* i *Polybia*. Přestože *Cicero* odmítal smluvní původ státu a předpokládal existenci státu jako kulturně antropologickou nutnost, domníval se, stejně jako *Aristoteles*, že stát není toliko společenstvím právním, ale i mravním ve spojení s jednotlivými subjektivními právy, povinnostmi a celkově se spravedlností. Z hlediska formy vlády se stavěl záporně k (absolutní) monarchii, přestože v době jeho života republika procházela poměrně velkým úpadkem. Přesto nebo možná právě proto na smíšenou formu vlády nezanevřel a kladl důraz na obecnou harmonii mezi společenskými vrstvami, přičemž v pozdějším vývoji své filosofie ukazoval jako na dobrý model spíše na aristokracii, schvaloval tedy posílení kompetencí šlechty i senátu.⁴²

Po stručném popisu římského historického vývoje a základů římské filosofie zpět k pojmu lidu, a to v kontextu *Aristotelovy* teze, že *demos* jest prostý, nevzdělaný lid. Prameny práva v rámci římského republikánského právního systému tvořilo právo nepsané (*ius non scriptum*), tedy právní obyčej (*consuetudo, mos, mores*), a právo psané (*ius scriptum*),⁴³ přičemž zpočátku schvalovala zákony *comitia curiata*, v pozdější době pak *comitia centuriata* a *comitia tributa*. V *Institucích* nalezneme následující fragment: „*Zákonem je to, co ustanovil římský národ na návrh senátorského úředníka, například konsula. Plebiscitum (plebiscit) je to, co ustanovil lid na návrh plebejského úředníka, například tribuna lidu. Rozlišuje se přitom národ a lid stejně tak, jako zvláštní od obecného. Neboť národ zahrnuje všechny obyvatele (občany) včetně patricijů a senátorů. Naopak výrazem lid se označují ostatní obyvatelé kromě patricijů a senátorů. Od přijetí Hortensiova zákona však mají plebiscita stejnou závaznost jako zákony.*“⁴⁴

Lex Hortensia de plebiscitis je z roku 287 př. Kr., přičemž jeho účelem bylo sjednotit římský zákonodárný proces. Nepřekročitelným předpokladem pro přijetí zákona lidovým shromážděním byl apriorní souhlas senátu a dle *Hortensiova* zákona stejné podmínky začaly platit i pro *plebiscity*, tedy trochu nadneseně řečeno nearistokratickou legislativu, která však měla stejnou závaznost a právní sílu jako legislativa „aristokratická“. Zjednodušeně tak lze uvést, že úloha senátu byla oslabena, a to nejen zákonem *Hortensiovým*. Původní postavení římského senátu bylo podobné jako postavení Senátu v českém ústavním systému, tedy postavení brzdy, resp. pojistky proti „nekvalitní“ legislativě, přičemž v roce

339 př. Kr. prostřednictvím *Lex Publilia Philonis de patrum auctoritate* došlo ke změně, která spočívala v tom, že senát nově uděloval souhlas se zákony apriorně. Z dobových pramenů dovozujeme spíše nevyužívání kompetence senátu vyslovit apriorní nesouhlas s předloženým zákonem; proč tomu tak bylo, např. vzhledem k obavě z veřejného mínění, se můžeme toliko domnívat. Od roku 339 př. Kr. tedy oslabila role aristokracie při schvalování zákonů, od roku 287 př. Kr. taktéž u schvalování *plebiscit*.⁴⁵

Na území římského státu hráli v dobách republikánských významnou roli také cizinci, a to zejména roli obchodní. *Zákonem dvanácti desek* byl cizinec původně nazýván jako *hostis*, později jako *peregrinus*; byl sice občanem svobodným, tedy subjektem práva, ale římské právo jej obecně nechránilo. Zpočátku se přísně vycházelo z principu personality práva. *Pietro Bonfante* k tomu uvádí: „*Teprve vzrůst obchodních styků a civilisace vedl k tomu, že byla přiznána cizincům alespoň obmezená způsobilost právní. V době válek punských uznávají se již za způsobilé k právním poměrům iuris gentium, a soudnictví nad nimi svěřeno zvláštnímu magistrátu, praetoru peregrinu.*“⁴⁶ Vedle trojího statusu římského občana, tj. statusu svobody, statusu občanského a statusu rodinného,⁴⁷ tak v zásadě existovaly tři právně-politické a možná i sociální kategorie osob, tj. národ reprezentovaný urozenými občany, *plebs*, tedy „ti druzí“, do jisté míry občané druhé kategorie, alespoň původně, ale přesto občané, a cizinci, vyjdeme-li z tehdejšího učení o otrocích jako objektech práva. Pokud se na daný model pečlivě podíváme, jde vlastně o *Aristotelův* předpoklad, že demokracie má být vládou těch nejlepších, přičemž v těch chudých a neurozených je potřebné vzbudit alespoň dojem, že se podílejí na správě obce.

Normotvorba *plebsu* tak měla minimálně od roku 287 př. Kr. právní i faktickou váhu a *plebiscitum* bylo vedle zákona a usnesení senátu jedním z pramenů psaného práva, přičemž později k nim ještě přibýly císařské konstituce, vyhlášky úředníků a dobrozdání právníků, čemuž ostatně svědčí dva příkladně ilustrující úryvky z *Gaiovy Učebnice práva ve čtyřech knihách*: „*Práva národa římského pozůstávají pak ze zákonů, plebiscitů, usnesení senátu, císařských konstitucí, ediktů těch (úředníků), kteří mají právo vydávat vyhlášky a dobrých zdání právníků.*“⁴⁸ Druhý úryvek potvrzuje popsany vztah mezi národem a lidem i právní povahu zákonů a *plebiscitů*: „*Zákon je to, co národ přikazuje a stanoví. Plebiscit je to, co plebejové přikazují a stanoví. Od národa se pak plebejové odlišují tím, že názvem národ jsou označováni všichni občané, včítaje v to i patricije. Názvem plebejové jsou však označováni občané státní, tj. bez patricijů. Proto patricijové kdysi říkali, že je plebiscity nezavazují, protože byly usneseny bez jejich souhlasu. Později však byl vydán zákon Hortensiův, který stanovil, že plebiscity zavazují národ všechen. Tím způsobem byly tedy (plebiscity) postaveny zákonům naroveň.*“⁴⁹

Dovolím si shrnout, že národ je v římské terminologii pojem širší, který zahrnuje všechny subjekty práva krom cizinců, přičemž patricijové a senátoři, literárně řečeno dobré rody, jsou národem jaksi přirozeně, na základě rodové tradice, resp. na základě aristokratického principu, zároveň jsou občany římského státu. Plebejci pak tvoří *plebs*, lid, který netvoří občané ve smyslu rodového konstituování společnosti, ale občané státní, političtí, protože je původní aristokracie toleruje a akceptuje. Národ a lid tak nesplyvají v jedno, národem jsou všichni občané, urození i prostý lid. Syntézou lze dovodit, že národ znamená součet patricijů a plebejů, z dnešního pohledu by zřejmě šlo o jistou formu politického národa.

Zvláštní právní a sociální kategorií osob byli tzv. *libertini*, tedy otroci propuštění na svobodu na základě různých formálních procesů, např. poklepaním hůlkou na rameno nebo

přizváním ke stolu. Podle *Bonfanteho* se stávali tito propuštěnci prostřednictvím příslušného *manumissia* (propuštění) nejen osobami svobodnými, ale i římskými občany: „*Tímto zřeknutím pak nejen přestává poddanství otrokovo pánovi, ale propuštěný nabývá, bylo-li užito zákonných forem, plné způsobilosti právní, stává se svobodným i občanem římským. Že tento akt měl tak dalekosáhlé následky, že jmenovitě mohl soukromý občan dáti svému otroku římské občanství, to se vysvětluje politickou povahou původní římské familie.*“⁵⁰ Popsané postavení *libertinů*, založené v republikánském právu, se v dalším historickém vývoji, zejména za císařství, téměř neměnilo.⁵¹ Z hlediska soukromého práva byl propuštěnec stále zavázán svému *patronovi* (původnímu pánovi), ovšem ve veřejnoprávní oblasti představoval *libertin* svobodného římského občana, avšak patrně plebejského.

Krom výše uvedeného pro římské občany platilo, že vedle samotného římského občanství časem disponovali ještě občanstvím dalším nebo lépe řečeno místní domovskou příslušností, která se nazývala *origo*. Tato domovská příslušnost tak zároveň podrobila dané subjekty místní příslušnosti obecního soudu, který označujeme *forum originis*. Vzhledem k platnosti zásady *Roma communis nostra patria est (Řím je vlastí nás všech)*⁵² dovozují, že římský občan měl dvojí *forum originis*. Jedno ve své domovské obci a druhé sdílené se všemi ostatními římskými občany, které tak náleželo do jurisdikce *magistráta* hlavního města, zejména tedy městského *praetora*.

V teoretické rovině uvažujeme o římské společnosti v kategorii smíšené formy vlády, nicméně politickou praxí bylo časté rušení lidových shromáždění pro nepříznivá věštná znamení, takže reálně se vláda spíše koncentrovala v rukou vyšších společenských vrstev. Vztah patriciů a plebejů pak v mnoha ohledech připomíná postupně slábnoucí jihoafrický apartheid, což vrcholí mimo jiné *Hortensiovým* zákonem. První velký souboj mezi patricií a plebeji se odehrál v roce 494 př. Kr. a vyústil ve vznik vysoké úřednické pozice tribuna lidu, který měl právo předkládat návrhy zákonů. Dalším milníkem byl *Lex Canuleia* (445 př. Kr.) umožňující plebejcům žádat o ruku dcery patriciů, což do budoucna vedlo k přirozenému promísení obou původně znesvářených skupin. Do přijetí *Hortensiova* zákona však na národ, tedy na patricije i plebeje, dopadaly jen zákony lidového shromáždění ovládaného patricií, tedy zákony, které schvalovala *comitia centuriata*.⁵³

Celý proces sbližování původní rodové aristokracie, tedy patriciů, a plebejů, kteří byli původně především příslušníky středo-italských kmenů, došel ke svému konci spolu se zánikem republikánských institucí a nástupem absolutní monarchie.⁵⁴ „*Poslední fáze vývoje římského práva se odehrávala již na jiném území a mezi jinými národy, než kde se před tím vyvíjelo. Již nedlouho před zmíněnou krísí třetího století stali se ediktem Karakallovým všichni poddaní říše římskými občany (r. 212 po Kr.); po sdolání oné krise pak mocnými císaři illyrskými od Klaudia II. po Diokleciana a Konstantina přenáší se těžiště říše z Itálie do Orientu, kdež se vyvíjí živá činnost zákonodárná, a vůbec se jeví mimořádná vitalita i antická mohutnost, která trvá dokonce až do doby čtvrté křížové výpravy. A tu hellenský duch těchto ‚romeů‘, živý a k lidskosti tíhnoucí, za to však málo logický a praktický, vtiskuje charakter celému následujícímu vývoji práva, jež i s římským občanstvím stalo se jejich právem. Rychle se dokonává rozklad římské familie, základní instituce, které se pojily ke starodávnému životu rolnickému nebo měly kořen v nejtuzší tradici a ve zvláštních sklonech a myšlenkových zvláštnostech starobylého národa římského, i když se výslovně neruší, nemohou se zakořeniti v Orientu, římská iustitia musí nyní často ustoupiti pietě, v celém oboru práva se uznává suverénní vláda individuální vůle.*“⁵⁵

3. Namísto závěru exkurs do středověku

Můžeme se ptát, jak dalece je možné dosáhnout obecné shody v otázkách dobra a zla, ve stanovení toho, co je hodnotově vyšší a co nižší, co je ještě přijatelné a co už nikoliv v požadavcích kladených na soužití lidí různého vzdělání, sociálního postavení, kultur a mentalit. Tyto otázky si kladli i velcí filosofové minulosti, přičemž intuitivní představovali *Platón* a ve středověku také *Augustinus*, oba uvažující v metafyzických kategoriích, v prvním případě o hledání spravedlnosti, v případě druhém o oddělení obce Boží a světské. Oba měli zároveň poměrně dobře promyšlený a artikulovaný způsob fungování dobrého státu, vlastně dobrého vládnutí, avšak skutečnost, že jde o mocenský vztah, vnímají oba jaksi samozřejmě; *Platón* možná pod vlivem *Sókratovy* úvahy o chápání *polis* jako toho, co je politické, *Augustinus* na počínajícím konci Říma vyšel z křesťanství.

V kontradikci k uvedeným přichází *Aristoteles* s empiricko-analytickým přístupem ke zkoumání forem vlády a jejich klasifikace. Současně vyslovil kritiku demokracie a kritiku vlády, kde by podíl na moci byl svěřen prostému lidu, na jeho myšlení je tak jasně patrný příklon k vládě „vyvolených“, aristokratických vrstev. Na otázku, kde má taková vláda hledat svůj zdroj, neodpovídá, naopak vláda je projekcí velkých příběhů o statečných, dobrých a udatných Řecích.

Římská republika se konstituovala na vyprávěních o vyhnání králů a byla charakteristická smíšenou formou vlády, přičemž složka demokratická byla v sociální realitě častokrát upozadována, manipulována a jinak pokřívována. Prostý lid neměl příliš mnoho možností, jak ovlivnit vládnutí. Pochopitelně tu byla možnost volby vrchních magistrátů, po vzniku republiky se jednalo o *konsuly* a o ostatní držitele moci *konsulské*, mezi něž náleželi také *dictator* a *interrex*, přechodně pak *decemviri legibus*. Roku 367 př. Kr. byl pak zákonem *Liciniovým* a *Sextiovým* postaven vedle konsulů třetí stálý vrchní magistrát, *praetor městský* (*praetor urbanus*).⁵⁶

Z žádného pramene však nelze dovodit, že by římská filosofie či praxe akcentovala něco na způsob teorie moci ustavující a ustavené nebo legitimizačního řetězce. Jinak řečeno, nic nesvědčí tomu, že by vysocí volení představitelé římského státu odvozovali své vládnutí od lidu, jakožto zdroje jejich moci. Přístup do vysokých veřejných funkcí měli převážně příslušníci staré rodové aristokracie, zejména s ohledem na fakt, že k výkonu jejich funkce bylo nezbytné vzdělání a dobré ekonomické zázemí spojené s bezplatností výkonu funkce a velice finančně náročnou volební agitací.

V navazujícím křesťanském myšlení a pojetí transcendentního Boha je artikulována pomyslná propast mezi mocí božskou a lidskou, která má světský charakter a postrádá nedotknutelnost, již naopak moc božská vykazuje. V reáliích společenské situace 4. a 5. století po Kr. naráží křesťanství na tradici římské společnosti, moci a vlády, na tradici metafory Říma jako věčného města provázeného velkými příběhy o starých Římanech, o vyhnání králů a o nastolení republiky. Výraznou proměnu v náhledu na křesťanství působí *Edikt milánský* vydaný roku 313 po Kr. císařem *Konstantinem*. Vyhlášení svobody vyznání s obnovením občanských práv pro každého založilo integraci křesťanství do římského impéria, což mělo za následek proměnu křesťanského postoje od lhotejnosti k politice.

Císař je křesťan,⁵⁷ stejně tak jeho úředníci, byrokratický aparát říše. Hranice mezi světským státem a církví („obcí boží“) přestává být ostrá. Koncepce vlády, císařské moci, je

konceptů služby Bohu; jestliže je císař vázán povinností ke křesťanskému Bohu jako služebník, přichází pokušení tuto službu uchopit ze změněného úhlu pohledu na právo, tedy zdůvodnit církevní jurisdikci nad panovníkem. *Justinián I.* dává impuls k sepsání monumentálního *Corpus iuris civilis*, jehož druhou část tvoří *Digesta*, sbírka klasiků římské jurisprudence, jakožto poslední upomínka na velké činy slavných Římanů.

Zde je podstata evoluce. Výše jsem se pokusil o stručný rozbor antických přístupů k vládnutí, tedy jak fungovala antická *polis* nebo římská *societas*, kdo vládl, jak vládl a jak bylo na tuto vládu nahlíženo, avšak znovu je třeba nastolit otázku proč, na kterou je možné hledat odpověď ve velkovyprávěních, kdy promluvy, příběhy a skutky statečných Řeků a Římanů dodávaly „legitimitu“ spravedlivé nebo smíšené formě vlády. Možná je to provokativní teze, ale osobně soudím, že antické příběhy byly nahrazeny vyprávěními o dějinách křesťanské spásy. Vždyť již počátky soudnictví, řešení sporných otázek spatřoval *Giambattista Vico* ve vyprávění *Homérově*: „*O soubojích se nám však zachovaly dvě výmluvné zprávy – jedna z řeckých a jedna z římských dějin – že u národů se začínaly války (které staří Latinové nazývali ‚duella‘) souboji uražených jedinců, i když to byli králové, a oba národy tomu přihlížely, jak ti veřejně hodlali bránit nebo ztrestat urážku. Určitě takto se začala trojská válka soubojem Menelaa a Parida (z nichž tento onomu uloupil manželku Helenu), a protože to byl souboj nerozhodnutý, následovala válka mezi Řeky a Trójany.*“⁵⁸ Lze tak uvést, že pro antickou filosofii představoval legitimizační fikci důraz na osobní vlastnosti vyvolených, tedy důraz na dobrou vládu. Raně středověká filosofie přesunula vyprávění směrem ke křesťanství, ale zároveň s otázkou, zda světská a božská moc mají splynout v jedno, či nikoliv.⁵⁹

Obdobný postoj mám stran *lex regia*, jehož prostřednictvím se snažili římscí císaři, a zejména jim sloužící myslitelé, vyprávět příběh o konci republiky jako příběh o sociální nutnosti spojené s předáním moci lidu do rukou císaře. Opět se domnívám, že jde o projekci, nikoliv o zdroj; jinými slovy jde o promítnutí údajné touhy lidu do sociální reality, nikoliv o abstraktní představu, že lid je zdrojem moci. Zajímavá je pak také úvaha, zda si lid může vzít moc od císaře zpět, přičemž shoda panovala na předpokladu, že nikoliv.

Autor světoznámé *Božské komedie* Florentin *Dante Alighieri* hovoří, s odkazem na staré římské *lex regia*, o lidovém původu moci. Jedná se o klasické paradigma původu vlády bez vazby na Boha. Ve svém stěžejním politickém díle *O monarchii* uvažuje nad problémy tehdejší doby, spojené s rozpadem existujícího řádu a s nárůstem nejednoty. „*Jestliže Akvinský tvrdí, že úkolem státu je vnitřní mír, Dante upozorňuje, že mír je nutné nastolit také mezi státy. Je třeba vytvořit autoritu, která by byla schopna odstranit rozbroje a dát světu řád. Řešením je podle Danteho universální světová monarchie v čele s císařem. V jejím rámci se budou svobodně rozvíjet všechny dosavadní země, universalita neznamená uniformitu.*“⁶⁰

Jedná se o reminiscenci na římské impérium, stát má řád a dává lidem ideu bytí. V rámci jednotné, nikoliv jednotvárné, univerzální společnosti je člověku umožněno rozvíjet rozumové i duchovní schopnosti. Lid je křesťanský, ale stát je světský. Domnívám se, že je tak poprvé výrazněji překročena hranice mezi profánním a posvátným, laickým a duchovním; stát v *Dantově* pojetí tedy může být, terminologií moderní politické filosofie, chápán jako substance, „morální osoba“ směřující k univerzálním cílům.

Další obhajobu světského státu, a to ve vazbě na jednu z archaických forem suverenity lidu, předkládá *Marsilius z Padovy* ve svém stěžejním díle *Defensor pacis*, dokončeném

v roce 1324.⁶¹ *Marsiliovo* myšlení můžeme vnímat jako pokus o aplikaci *Aristotelova* učení o formách vlády na společenské podmínky italských městských států počátkem 14. století. Lid či nějaké abstraktní těleso – korporace, morální osoba nebo dokonce přímo právnická osoba –,⁶² představují zdroj moci a autority, avšak ta může být delegována na jedince, skupinu nebo mnohé, přesně ve smyslu tezí obsažených v *Aristotelově Politice*. Krom toho *Marsilius* předpokládal, že něco podobného legitimizačnímu řetězci bude vycházet ze stejných principů jako v dobách římského impéria, tedy že lid vloží svoji moc do rukou císaře, monarchy prostřednictvím *lex regia* a zároveň do zákonů skrze obyčejové právo.

V oblasti právní bylo uvedené dále rozpracováno, což ukazuje svým učením *Bartolus de Sassoferato*, který pracoval s myšlenkami stran suverenity městských států. Na něj pak navázal jeho o něco mladší současník *Baldus de Ubaldis*, který se stal doktorem práv přesně o deset let později než jeho vzor *Bartolus*, a to na věhlasné univerzitě v Boloni. Oba aplikovali učení vycházející z *lex regia* na klíčovou otázku spočívající v posouzení, zda měl „souhlas“ ovládaných v antickém Římě povahu souhlasu dočasného, resp. vypověditelného. Podle *Bartola* se zpočátku jednalo o jakousi „předzvěst“ společenské smlouvy, avšak postupem času, s přechodem k absolutní monarchii, se souhlas ovládaných stal nevypověditelným. Oproti tomu *Baldus* považoval souhlas ovládaných za v zásadě nevypověditelný již od počátku existence římského impéria.⁶³

Jan Kysela k tomu, s využitím práce rakouského myslitele působícího ve Velké Británii *Waltra Ullmanna*, uvádí: „Podle *Marsilia z Padovy* bylo z vůle lidu odvozeno právo – lid jako zdroj legitimní moci panovníka mu prapůvodně propůjčuje vynutitelnost, *Bartolus de Sassoferato* dospívá k závěru, že římské právo pocházelo od lidu přímo či nepřímo (volbou magistrátů), v případě obyčejového práva jednáním, a pokud jde o císařské právo, na základě *lex regia*.“⁶⁴

K uvedeným názorům se lze stavět kriticky, neboť jednak je potřebné v návaznosti na výše popsané vývojové fáze římské společnosti úvahy o zdroji moci v lidu svázat s konkrétní etapou římské společnosti a zároveň musíme reflektovat, že žádné filosofické paradigma římského myšlení se zdrojem lidové vlády nepracuje. Ostatně v sociální realitě byl demokratický prvek římského republikánského systému nezřídka potlačován a bylo s ním i zjevně manipulováno. Jde však spíše než o poznámku faktickou, o úvahu metodologickou a pojmovou.

Spolu s kritickou poznámkou vůči „suverenitě“ římského lidu se můžeme konstruktivně zaměřit na hledání jiné formy legitimacy, např. v otázce odrazu náboženství v římském veřejném životě. Byli to totiž lidem volení vysocí úředníci římského státu, kteří častokrát „vstupovali“ do kontaktu s bohy, aby ověřili jejich vůli před důležitými úkony, zejména ve formě schvalování zákonů, jak píše *Michal Skřejpek*: „Právě nejvyšší magistráti zkoumali vůli bohů prostřednictvím auspicií před důležitými úkony. *Ius spectionis* patřilo tedy mezi základní oprávnění magistrátů, bylo však zároveň i jejich povinností.“⁶⁵ Nutno zdůraznit, že magistrát byl nejen tím, kdo auspicia nařizoval a účastnil se jich, ale také tím, kdo je vykládal.⁶⁶

Další zpochybnění vůle „římského lidu“ lze spatřovat ve vysoké finanční nákladnosti spojené se získáním veřejné funkce; jakkoliv fenomén korupce provází i současné liberální demokracie, římská republika jím byla ovlivněna v mimořádné míře, jak vidíme na nejslavnějším případě *Gaia Verra*: „*Verres se několik let kdesi na venkově utápěl v rozmařilostech a pak se náhle objevil v Římě; hned byl zvolen přetorem a následujícího r. 74 se ujal úřadu*

městského prétora. Cicero dokonce jmenuje částku, kterou ho to prý stálo: 300 000 sestercii volebním makléřům a stejnou částku žalobci, aby ho neobtěžoval pro jeho trestné činy.⁶⁷ Nad lidovými prvky v římském republikánském systému tak můžeme uvažovat v kontextu chápání lidu jako nobility, bohaté skupiny obyvatel, která jako jediná disponuje reálným přístupem k veřejným funkcím. Vedle lidových shromáždění a římských republikánských magistrátů hrál významnou úlohu také římský senát, složený právě z římské aristokracie a vybavený trvalostí, jakož i významnými kompetencemi v otázkách vnitřní a vnější politiky, zejména vojenství, veřejných financí a otázek kultu.⁶⁸

Vrátíme-li se k *Marsiliov*i, lze shrnout, že „pravým“ suverénem v jeho učení je lid, který představuje zákonodárce. Panovník je odpovědný právě lidu⁶⁹ a církev je obecným koncilem, což znamená, že je obcí, shromážděním kléru i laiků. Prostý laický lid má právo volby kněží a biskupů. Tato úvaha je důležitá v návaznosti na popření raně středověkého křesťanského paradigmatu, kdy na prahu novověku jsou obec boží (církev) a obec pozemská (stát) podřízeny stejné moci a není mezi nimi kvalitativní rozdíl. Panovník, na něhož lid přenáší výkonnou moc, může kontrolovat církev.

Fakticky je tak vyslovena přednost světské moci, přičemž právním důsledkem je zrušení dvojí jurisdikce a podřízení církve státu. „*Společnost je podle Marsilia rozdělena na šest stavů – kupce, kněží, rolníky, řemeslníky, úředníky, vládcy. Každý ze stavů plní svoji funkci a jeho příslušníci nemají zasahovat do funkcí jiného stavu. V čele společenské hierarchie stojí vládnoucí skupina, která bdí nad dodržováním zákonů a řeší konflikty ve společnosti. Podléhají jí všechny stavy – tedy i duchovní. Všichni příslušníci církve jsou podřízeni státu a je nezdravé, chtějí-li vykonávat světskou moc; jejich polem působnosti je jen duchovní sféra.*“⁷⁰

Obrátíme-li naši pozornost k „rekvizitáři“ dějin politického myšlení, můžeme učinit opatrný závěr stran antické filosofie a antického státoprávního uspořádání; když uvažujeme o lidu v kontextu antického myšlení, pracujeme s pojmem lid ve smyslu výrazné politické a kulturní nerovnosti. Podrobnější ohledání dějin politické filosofie na vztahu vládnoucích a ovládaných v předchozím textu nám umožňuje následující řádky pojmut v některých otázkách jako shrnutí.

Základním principem antické *polis* je idea bytí spojená s výrazným akcentem na dobro, tedy spravedlivou vládu. Tento akcent nalézáme v různých variacích jak u *Platóna*, tak u *Aristotela*. Nerovnost lze spatřovat pochopitelně primárně v institutu otroctví, resp. v chápání některých lidských bytostí jako objektů práva. Podobně však vyznívá *Platónovo* rozdělení společnosti do tří skupin, přičemž jen jedna z nich, tvořená filosofy, je nadána možností vládnout. Stejně tak *Aristotelovo* učení vychází z požadavku, aby se *demos*, tedy prostý a chudý lid, vůbec nepodílel na vládě nebo se na ní podílel jen v minimalistické míře. Lze tak učinit závěr, že *Aristotelovi* je blízké pojetí lidu jako nepřítelů vědění, filosofie a dobré vlády.

V antickém Římě je výše uvedený závěr o chápání lidu prismaticem my a oni, rodová aristokracie a *plebs*, ještě více patrný. Vedle trojího statusu římského občana tak v zásadě existovaly tři právně politické a možná i sociální kategorie osob, tj. národ reprezentovaný urozenými občany, *plebs*, tedy „ti druzí“, do jisté míry občané druhé kategorie, ale přesto občané, a cizinci. Podíváme-li se na daný model pečlivě, jde vlastně o *Aristotelův* předpoklad, že demokracie má být vládou těch nejlepších, přičemž je v chudých a neurozených potřebné vzbudit alespoň dojem, že se podílejí na správě obce. Onen dojem je vyjádřen ve

smíšené formě vlády v období římské republiky, která evokovala větší zapojení římského lidu do vládnutí, ať již hovoříme o lidu prostém nebo urozeném.

Ve vztahu k suverenitě lidu lze však ohledně římské republiky učinit závěrečné tři stručné poznámky ilustrující můj názor s touto koncepcí. Lid v antickém Římě nepředstavoval fiktivní nebo skutečnou entitu, která by legitimizovala republikánský režim, tento byl naopak legitimizován velkými vyprávěními. Složku vlády reprezentovanou lidem vládnoucí elity záměrně nevyužívaly, jak lze ilustrovat na příkladu tzv. *ius honorarium*, které mělo za cíl odstranit mezery v právu způsobené nečinností lidových shromáždění. Nelze tak o římském státoprávním uspořádání hovořit jako o systému, který reálně využíval lidovou koncepci vlády. Konečně pak byl pro podíl na vládě klíčový sociální status, jakkoliv se situace s rozmachem impéria postupně částečně měnila.

Poznámky

- ¹ Článek vznikl jako jeden z výsledků projektu PRVOUK P17 „Vědy o společnosti, politice a médiích ve výzvách doby“.
- ² JUDr. Tomáš Havel, asistent na katedře politologie a sociologie PF UK.
- ³ FINER, S. E.: *The History of Government From the Earliest Times. Volume III: Empires, Monarchies, and the Modern State*. Eastbourne: Oxford University Press, 2003, str. 1475–1476.
- ⁴ STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, str. 96–108. Obdobně KRŠKOVÁ, A.: *Dějiny evropského právního a politického myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia, 2003, str. 32–35.
- ⁵ VALEŠ, L.: *Dějiny politických teorií*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2004, str. 16–21; KRŠKOVÁ, A.: *Dějiny evropského právního a politického myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia, 2003, str. 37–43.
- ⁶ STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, str. 111–112.
- ⁷ STRAUSS, L.: *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 19–28.
- ⁸ THÚKYDIDÉS: *Dějiny peloponéské války*. Praha: Odeon, 1977, str. 211.
- ⁹ SIMMEL, G.: *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: SLON, 2006, str. 136.
- ¹⁰ STRAUSS, L.: *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 47.
- ¹¹ *Platónova eugenika se stala terčem častých kritik, zejména ve 20. století. Mezi její neznámější odpůrce patřil rakousko-britský filosof Karl Popper – viz POPPER, K.: Otevřená společnost a její nepřítel I*. Praha: OIKOYMENH, 2011.
- ¹² STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, str. 125.
- ¹³ KRŠKOVÁ, A.: *Dějiny evropského právního a politického myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia, 2003, str. 57–58.
- ¹⁴ CICERO: *De republica*. II, 52.
- ¹⁵ STRAUSS, L.: *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 147.
- ¹⁶ PLATÓN: *Zákony*. Praha: OIKOYMENH, 1997, IX, 874e–875d.
- ¹⁷ KRŠKOVÁ, A.: *Dějiny evropského právního a politického myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia, 2003, str. 66.
- ¹⁸ ARISTOTELES: *Politika*. 1294a, 9–14.
- ¹⁹ STRAUSS, L.: *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 44.
- ²⁰ ARISTOTELES: *Politika*. 1288a, 33–43.
- ²¹ STRAUSS, L.: *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 45.
- ²² JELLINEK, G.: *Všeobecná státopráva*. Praha: Jan Laichter, 1906, str. 118.
- ²³ ARISTOTELES: *Politika*. 1253a, 3–8.
- ²⁴ Tamtéž. 1253a, 26–32.
- ²⁵ MUCHA, I.: *Sociologie pro právníky. Sociologie a právo v mediálním věku*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2011, str. 12.
- ²⁶ IUST. Inst. 1, 2, 2.
- ²⁷ de MONTESQUIEU, Ch. L.: *Sláva a úpadek říše římské*. Praha: Akropolis, 2010.
- ²⁸ KINCL, J. – URFUS, V. – SKŘEJPEK, M.: *Římské právo*. Praha: C. H. Beck, 1997, str. 1–4.
- ²⁹ VICO, G.: *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia, 1991, str. 379.
- ³⁰ SKŘEJPEK, M.: *IUS et RELIGIO. Právo a náboženství ve starověkém Římě*. Pelhřimov: Vydavatelství a tiskárna 999, 1999. *Giambattista Vico* soudí, že žaloby k bohům byly svojí povahou první právní řečí na světě. Z doby rodové společnosti vychází pojem *oratio* ve významu žaloba či obrana. *Oratio* se vyskytuje i v pozdějším vývoji římské právní kultury, od *orationes* (žaloby) údajně nazývali v Římě ty, kteří zastupovali v různých otázkách strany sporu u soudů, *oratores*. Ve skutečnosti se dle mého názoru zřejmě nejednalo o žaloby k bohům, ale spíše o určité formy promluv mající sakrální charakter, přičemž v římském právu se užívá pro

- žalobu ve smyslu procesního prostředku slova *actio*. VICO, G.: *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia, 1991, str. 379. Oblast rétoriky je ostatně spojována zejména s antickou kulturou, lze připomenout také řecké sofisty, o kterých jsem krátce pojednal výše přímo v textu. Vedle toho si také mnoho římských řečníků získalo trvalou historickou proslulost. O úloze řečníků v římském soudním procesu píše např. William L. Burdick – viz BURDICK, W. L.: *The Principles of Roman Law and their Relation to Modern Law*. Clark: The Lawbook Exchange, 2003.
- 31 GRANT, M.: *Dějiny antického Říma*. Praha: BB/Art, 2006.
- 32 KRŠKOVÁ, A.: *Dějiny evropského právního a politického myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia, 2003, str. 92.
- 33 ŽIDLICKÁ, M. – SCHELLE, K.: *Právní dějiny 1. Starověk*. Brno: Doplňk, 1998, str. 192.
- 34 VERGILIUS. *Aeneis*. 7, 204.
- 35 IUST. *Inst.* 1, 2, 6.
- 36 Zvláště markantní to pak bylo v případě cizineckého *praetora*. *Lex Iulia iudiciorum* stanovil možnost procesních stran na základě shodné vůle volit mezi jurisdikcí *praetora* cizineckého a městského.
- 37 Např. *praefectus urbi*, který byl zaveden Augustem, ale trvalým se stal jeho úřad až za *Tiberia*. Z podstaty jeho úřední činnosti vyplývá, že jeho jurisdikce primárně směřovala k soukromoprávním sporům v oblasti tržové. Dále např. *praefectus annonae*, jenž rozhodoval v právních sporech obchodů, týkajících se přepravy a prodeje obilí. HEYROVSKÝ, L.: *Římský proces civilní*. Bratislava: Právnická fakulta University Komenského v Bratislavě, 1925, str. 21–23.
- 38 Společenskou dělbu práce chápu v souladu s Durkheimovou teorií široce: „*Dělba práce není specifickým ekonomického světa. Můžeme pozorovat její vliv v nejružnějších oblastech společnosti. Čím dál tím více se specializují i funkce politické, administrativní či právní. Podobně je tomu v oblasti umění a vědy.*“ DURKHEIM, É.: *Společenská dělba práce*. Brno: CDK, 2004, str. 39–40.
- 39 K tomu viz např. MARTUCCELLI, D.: *Sociologie modernity. Itinerář 20. století*. Brno: CDK, 2008.
- 40 Viz např. MUCHA, I.: *Sociologie pro právníky. Sociologie a právo v mediálním věku*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2011, str. 29–37.
- 41 STÖRIG, H. J.: *Malé dějiny filosofie*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, str. 147.
- 42 KRŠKOVÁ, A.: *Dějiny evropského právního a politického myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia, 2003, str. 97–102.
- 43 Pro úplnost je třeba dodat, že pojmy *consuetudo* a *mos* mají částečně odlišný charakter. *Mos* z dnešního pohledu chápeme spíše jako vyjádření morálního normativního systému, který odkazuje k římským tradicím a slavným činům starých Římanů, které jsou vyjádřeny v metanaracích. *Consuetudo* je pak definováno především jako klasický právní obyčej ve smyslu formálního pramene práva, tedy je odrazem zaběhnuté právní praxe.
- 44 IUST. *Inst.* 1, 2, 4.
- 45 Pro historický výklad k oběma zákonům viz BARTOŠEK, M.: *Encyklopedie římského práva*. Praha: Panorama, 1981. Z hlediska ústavního vývoje dále viz BARTOŠEK, M.: *Dějiny římského práva (ve třech fázích jeho vývoje)*. Praha: Academia, 1988.
- 46 BONFANTE, P.: *Instituce římského práva*. Brno: Čs. a. s. Právník, 1932, str. 52.
- 47 Tamtéž, str. 38–73.
- 48 GAI. 1, 2.
- 49 GAI. 1, 3.
- 50 BONFANTE, P.: *Instituce římského práva*. Brno: Čs. a. s. Právník, 1932, str. 46.
- 51 KINCL, J. – URFUS, V. – SKŘEJPEK, M.: *Římské právo*. Praha: C. H. Beck, 1997, str. 66–67.
- 52 MODEST. *Digesta*. 50, 1, 33.
- 53 Viz např. BARTOŠEK, M.: *Dějiny římského práva (ve třech fázích jeho vývoje)*. Praha: Academia, 1988.
- 54 KINCL, J. – URFUS, V. – SKŘEJPEK, M.: *Římské právo*. Praha: C. H. Beck, 1997, str. 3–4.
- 55 BONFANTE, P.: *Instituce římského práva*. Brno: Čs. a. s. Právník, 1932, str. 12. Dále viz např. GRANT, M.: *Dějiny antického Říma*. Praha: BB/Art, 2006.
- 56 „*Zároveň s praetorem městským byli zavedeni dva nižší magistráti aediles curules, na které byla vznesena s vrchním dozorem nad veřejným obchodem a nad ulicemi hlavního města také iurisdictio v právních sporech z kupních smluv, učiněných o otrocích a dobytku na tržišti, a nad jinými přestupky proti bezpečnosti občanstva na místech veřejných.*“ Název kurulských *aedilů* je odvozen od zvláštního soudcovského křesla zvaného *sella curulis*. Kurulští *aedilové* totiž odlišně od *aedilů* plebejských disponovali jurisdikcí, byť jen omezenou. Viz HEYROVSKÝ, L.: *Římský proces civilní*. Bratislava: Právnická fakulta University Komenského v Bratislavě, 1925, str. 12.
- 57 S výjimkou krátce vlády *Flavia Claudia Juliana*, řečeného *Juliana Apostaty*.
- 58 VICO, G.: *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. Praha: Academia, 1991, str. 382.
- 59 BUDIL, I. T.: *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: TRITON, 1992, str. 120–131.
- 60 VALEŠ, L.: *Dějiny politických teorií*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2004, str. 71; KŘÍŽKOVSKÝ, L. – ADAMOVIČ, K.: *Základy politikologie*. Praha: Svoboda, 1992, str. 10.
- 61 VALEŠ, L.: *Dějiny politických teorií*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2004, str. 74.
- 62 CANNING, J. P.: *Introduction: Politics, Institutions and Ideas*. In: BURNS, J. H. (ed.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 364–366. Karel Beran pracuje s pojmem osoby v právním smyslu, kterou vyjadřoval starověký koncept

- persona servilis*, středověký koncept *corpus mysticum* a novověký koncept *persona moralis*, rozpracovaný zejména *Samuelem Puffendorfem*, *Christianem Wolffem* a *Danielem Nettelbladem*. Ke vzniku právnické osoby, jakožto abstraktního subjektu všech práv a povinností, dochází až v období vrcholného novověku spojeného s nástupem racionalismu a s vlivem kantovského noetického optimismu a dichotomie pojmů *sollen* a *sein*. Viz BERAN, K.: *Pojem osoby v právu. Osoba, morální osoba, právnická osoba*. Praha: Leges, 2012, str. 13–29.
- ⁶³ CANNING, J. P.: *Introduction: Politics, Institutions and Ideas*. In: BURNS, J. H. (ed.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, str. 364–366.
- ⁶⁴ KYSELA, J.: *Ústava mezi právem a politikou – Úvod do ústavní teorie*. Praha: Leges, 2014, str. 85.
- ⁶⁵ SKŘEJPEK, M.: *IUS et RELIGIO. Právo a náboženství ve starověkém Římě*. Pelhřimov: Vydavatelství a tiskárna 999, 1999, str. 112.
- ⁶⁶ Tamtéž, str. 112 an.
- ⁶⁷ BARTOŠEK, M.: *VERRINAE*. Praha: UK v Praze, 1977, str. 35–36.
- ⁶⁸ Tamtéž, str. 134 an.
- ⁶⁹ Obdobně KYSELA, J.: *Právo na odpor a občanskou neposlušnost*. Brno: Doplněk, 2001, str. 33–34.
- ⁷⁰ VALEŠ, L.: *Dějiny politických teorií*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2004, str. 74.

The Concept of the Sovereignty of the People within the Ancient Philosophy and Legal Thought

Tomáš Havel

Summary

The aim of this article is to analyse and to interpret, firstly, the relation between those who govern and those who are governed in the historical, political and legal context within the ancient times; and secondly, the concept of sovereignty of the people, including the reflection on the nature of the people.

The article analyses to what extent it is possible to reach a general consensus on issues of good and evil, particularly in determining what is normatively more important and what is less important, what is still acceptable and what is not in terms of the requirements for coexistence of people of different levels of education, different social status, different cultures and mentalities. These questions have been asked by great philosophers of the past; an intuitive approach was chosen by *Plato* and *Augustine*, who were both thinking in metaphysical categories. In contrast, *Aristotle* came up with an empirical-analytical approach for examining forms of government and their classification.

The Roman Republic was based on narratives about the expulsion of the kings and was characterized by a mixed form of government, where the democratic component did not play a significant role. This article regards the teachings of *Dante* and *Marsilius* in a similar light because within the historical conditions of their times, the people themselves were not a source of power, but rather forced to play out the absolute monarch's will which was effected by his battle with the church.

Given the fact that the share in the government in the Roman Republic was determined by social status, even though there was a slight progress in this regard over time, this article concludes that it seems not be accurate to label the Roman governmental structure as a system, which took advantage of the concept of the sovereignty of the people when governing.